

# アリストテレスにおける Physica と Meta-Physica

—— 『自然学』第 VIII 巻と『形而上学』Λ巻 ——

坂下 浩司

Kōji SAKASHITA

- I 『自然学』第 VIII 巻における不動の動者の要請  
—— なぜ Physica は Meta-Physica が必要なのか ——
- II 『形而上学』Λ7 における神=ヌース説の議論構造  
—— Meta-Physica の方法の一局面 ——
- III エンドクサの真理性  
—— Meta-Physica を支えるもの ——
- IV 結語

拙論は、自然学と形而上学の関係を問い直すものである。従来これは、『自然学』第 VIII 巻と『形而上学』Λ巻の関係の問題として論じられてきた。すなわち、両方とも神を論じているが、『自然学』第 VIII 巻では自然的世界における動の永遠性を保証する究極の始動因・不動の動者・神がその実在を自然学的に証明されるのに対して、『形而上学』Λ巻ではそのように実在を証明された神について目的因として働くという本性が形而上学的あるいは目的論的に説明されているとみられてきた。

しかしこの解釈に従えば、アリストテレス自身が『形而上学』E巻第1章における学問分類論で、不動かつ離在する実体としての神は自然学の対象にはならないと明言している<sup>1)</sup>にもかかわらず、『自然学』第 VIII 巻ではまさに神を自然学の対象としていることになるという困難を引き起こす<sup>2)</sup>。そこで、まず第一章では、『自然学』第 VIII 巻はいったいどれだけのことを行っているのか、本当に不動の動者の存在を証明できているのか、なぜ『自然学』第 VIII 巻だけではなく『形而上学』Λ巻も必要になるのか、Physica が Meta-Physica を必要とする内在的な理由は何か、ということの問題にしたい。

<sup>1)</sup> *Phys.* II 7, 198a28-31 においても。

<sup>2)</sup> Lang[2], 74.

また、従来は神の本性を「形而上学的あるいは目的論的に解明する」と言って済ましているだけであるが、それでは極めて不十分なのではないか。『形而上学』Λ巻では、神が目的因として働くことだけではなく、ヌースであるとも言われているが、このことはどのようにして認識されたのだろうか。やはり目的論的に考察された結果なのだろうか。しかし、目的因であることとヌースであることとは直接には結びつかないのではないか。あるいは「形而上学的に」考察された結果なのだろうか。しかしこの答えもあまり意味がないであろう。アリストテレスには「形而上学」というものが自明なものとしてあったわけではないのだから、まさにその「形而上学的に考察する」とはいかなることかということが問題なのである。従来解釈は、この「神=ヌース」説を形而上学がどのようにして認識したのかという問題をなおざりにしてきたのではないか。

そこで私は第二章でその問題を考察するが、その手がかりとして、『形而上学』Λ巻において突然に神がヌースであるとされていること<sup>3)</sup>を取り上げたい。これは次のようなことである。すなわち、『形而上学』Λ巻において、神に関わる問題が論じられるのは第6章以降であるが、第6章と第7章の途中までは『自然学』第VIII巻で述べられたことがほぼ忠実になぞられているのに対して、第7章の途中からは『自然学』第VIII巻では語られなかったこと、すなわち神がヌースであることが突然論じられはじめ、なぜ神がヌースだということになるのかが非常に分かりにくいというのである。それゆえ、神がヌースだということになる理路を『形而上学』Λ巻第7章・第9章の分析を通じて明らかにし、そのことによって形而上学の方法（ここでは、エンドクサによって正当化された人間と神の類比）について考察したい。私としては、議論の突然さを解消するのではなく、むしろその突然さの意味を方法論的に考えたいと思っている。

そして第三章で、その方法の基礎となるもの（エンドクサの真理性）について反省し、形而上学に要求されている役割をその方法が本当に果たしうるのかということ考察したい。

## I 『自然学』第VIII巻における不動の動者の要請

### —— なぜ Physica は Meta-Physica が必要なのか ——

アリストテレスは『自然学』第VIII巻の考察を特徴づけて、

「〔動は世界に常に存在するか否かという『自然学』第VIII巻の中心問題について〕真理を知ることは、自然についての研究（自然学）だけでなく、第一の原理についての探究（神学・形而上学）にも役立つ」（『自然学』第VIII巻第1章、251a5-8）

<sup>3)</sup>H.v.Arnim によって指摘された。Arn timer, 62.

---

と述べている。シンプリキオスと H・ヴァーグナーによれば、永遠の動の研究は、自然的世界の動の性格や構造を明らかにする限りで自然学に役立ち、その動の第一原因へと遡及する限りで神学（形而上学）に役立つのだという<sup>4)</sup>。彼らの解釈は基本的には正しいであろう。しかし私が特に問題にしたいのは、『自然学』第 VIII 巻が「動の第一原因へと遡及する」という仕事をはたして本当にやり遂げられているのかということである。そこでまず、『自然学』第 VIII 巻の性格についての従来解釈をみておくことにしよう。

『自然学』第 VIII 巻の考察が明らかにしようとしているのが世界全体の動の第一の原因つまり第一の動者（動かすもの）であるという点について異論を唱える人はいない。意見が分かれるのは、その「第一動者」に、世界への内在性をみるか、それとも世界からの超越性をみるかという点に関してである。冒頭でも述べた「『自然学』第 VIII 巻と『形而上学』A 巻の関係」の問題も、実はこのことがポイントになっている。

まず、『自然学』第 VIII 巻の「第一動者」に世界への内在性をみる J・パウルスや J・オーエンスの説をみてみよう。この説によれば『自然学』第 VIII 巻の第一動者は『形而上学』A 巻の神ではない。その根拠は、『自然学』第 VIII 巻第 5 章における「自己動者」（自分自身を動かすもの、あるいは、自分自身によって動かされるもの）の分析である。『自然学』第 VIII 巻第 5 章の議論の大筋は、まず、自己動者が存在しなければならないことを論証し、それからこの自己動者をさらに動かす部分と動かされる部分に分析して、自己動者の動かす部分が不動の第一動者だと結論するというふうになっている。この分析によって明らかにされる第一動者は、自己動者の部分としての動者であるが、この自己動者とは第一天のことであり、第一天は生き物と考えられている。すると、生き物にその部分として内在しそれを動かすものは魂に他ならないから、結局、『自然学』第 VIII 巻の第一動者とは、第一天の魂であり、『形而上学』A 巻の神ではないということになる。そして、魂は神を目的として動かされるのであるから、『自然学』第 VIII 巻の第一天の魂としての第一動者は、『形而上学』A 巻の神に従属しているということになるのである<sup>5)</sup>。この説とは逆に、『自然学』第 VIII 巻の第一動者に世界からの超越性をみれば、『自然学』第 VIII 巻の第一動者は『形而上学』A 巻の神と同じだという線で解釈することになる。もっとも、一般的には（ツェラーやガスリーといった著名な哲学史書の著者も含めて）内在的か超越的かということは特に問題とならずに、無頓着に同じだとされてきた<sup>6)</sup>。

---

<sup>4)</sup> Simpl., 1125, 27-1126, 4; Wagner, 667.

<sup>5)</sup> Paulus, 269, 279, 401-5; Owens[1], 438, n.10; Pegis, 68-76; Manuwald, 12.

<sup>6)</sup> Manuwald, 12-13; Cf. Zeller[1], I, 389; Guthrie[3], 252.

それゆえ、内在性を強調する論者は、そのような状況に異を唱え、問題提起するという意義を持っていたのである。しかし内在性にのみ着目することは一面的ではないかと思われるのである。

さて、内在性と超越性の両方の視点をはっきりと打ち出しているという点で注目に値するのが、B・マーヌヴァルトの解釈である。彼の解釈の中心となるのは、やはり『自然学』第 VIII 巻第 5 章の読みである。『自然学』第 VIII 巻第 5 章の大筋を、さきほど述べたように、「自己動者の存在の必然性→自己動者の分析→自己動者の部分としての不動の第一動者の確立」とおさえることはまちがいでない。したがって、不動の動者の、世界への内在も確認されうる。しかし、マーヌヴァルトによれば、それだけでは不十分であり一面的なのである。というのは、アリストテレス自身は、『自然学』第 VIII 巻第 5 章の考察を次のようにまとめているからである。

「さて、以上の考察から、第一に動かすものは動かされえないものであるということが明らかである。なぜなら、動かされているもの、しかも何か別の動かされているものによって動かされているものの系列が、(1) 第一の動かされえないものへ直ちに向かってそこで終わるにせよ、(2) 動かされてはいるが自分自身を動かしたり停止させたりするものをいったん経てから終わるにせよ、(1) と (2) のいずれの場合にも、すべての動かされているものにとって、第一に動かすものは動かされえないものだということが帰結するからである」(258b4-9)

(2) は明らかに、自己動者の分析を経て不動の第一動者へ至る道のことを言っている。しかし、(1) は、自己動者の分析を経ないで、不動の第一動者へ直接に至る道のことを述べている。しかもそれが『自然学』第 VIII 巻第 5 章の考察に含まれていたと言っており、実際、256b13-27 にそれを確認できる<sup>7)</sup>。

ところで、マーヌヴァルトによれば、自己動者の分析を経る考察は不動の第一動者の世界への内在性を、自己動者の分析を経ない考察は世界からの超越性を示唆する。それゆえ、『自然学』第 VIII 巻第 5 章からは不動の動者の内在性も超越性も読み取りうるのである。ここからマーヌヴァルトは、『自然学』第 VIII 巻第 5 章の論証の「未決性 (Offenheit)」が帰結するという。ここでの未決性とは、不動の動者の原因性が内在的なのか超越的なのか決定されていないということである<sup>8)</sup>。

<sup>7)</sup> Manuwald, 28-29, 40.

<sup>8)</sup> Manuwald, 77.

次に、マヌヴァルトが指摘するのは、『自然学』第 VIII 巻で用いられている論証が、言わば、「組合せの形式が論理的に完全になること」にうたえて結論を出しているということである。マヌヴァルトがこの主張の根拠にするのは、さきほども「不動の動者に直接に至る道」として触れた 256b13-27 である。

「そして、このこと（第一動者が動かされえないものであること）が帰結したのは、うまく理屈に合っている (εὐλόγως)。「論証 1」というのは、三つのものがなければならないからである。すなわち、(i) 動かされているもの、(ii) 動かすもの、(iii) 動かす手段になるものである。それですで、(i) 動かされているものは、動かされていなければならないが、必ずしも動かさなくてもよい。次に、(iii) 動かす手段になるものは、動かしても動かされもしなければならない。…（中略）…しかし、(ii) 動かすもの、すなわち動かす手段になるものではない仕方で動かすものは、動かされえないものでなければならないのである。〔論証 2〕さて、末端のものとして、(a) 動かされうるが動の始源<sup>9)</sup>をもたないもの（物体）と、(b) 動かされるが他のものによってではなく自分自身によって動かされるもの（生物）とを、われわれは観察するのであるから、(c) 動かされえないで動かす第三のものが存在するということが、うまく理屈に合っているのである——それが必然的なのだと断言しないように我々はこう言うわけだが (εὐλόγως, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν)。…（以下略）」

マヌヴァルトはまず論証 1 についてこう言う。アリストテレスは、「動かす」および「動かされる」という二つの性質が、(i) 「動かされているが、動かさない」、(ii) 「動かされて、動かす」というように組み合わせられて、一つのものにおいてあらわれるという事実から大胆に、(ii) 「動かされないで、動かす」という組合せのものを推論したのであると。論証 2 も同様に、経験に与えられている二つのもの、(a) 「自分以外のものによって動かされていて、動の始源（動かす部分）をもたないもの（物体）」と (b) 「自分自身によって動かされていて、動かす部分をもっているもの（生物）」から、(c) 「自分以外のものによっても自分自身によっても全く動かされないで、動かすものそのものであるもの」が、推論されているのである。このように組合せの形式を完全にするという観点からの論証をマヌヴァルトは「シンメトリー論証」と呼び、「第一義的には運動の理論には属さない非自然学的な」論証だと言う<sup>10)</sup>。そしてこのことから『自然学』第 VIII 巻第 5 章の論証の「抽象性 (Abstraktheit)」が帰結するとしている<sup>11)</sup>。

<sup>9)</sup>ここでは「動かす部分」のこと。

<sup>10)</sup>Manuwald, 37-40, 80-81.

<sup>11)</sup>Manuwald, 77.

そこで、マヌヴァルトは、『自然学』第 VIII 巻第 5 章の論証の未決性と抽象性の意味を問う。この問題の手掛かりを彼は次の二点に求める。まず第一に、未決性については、通常解釈によると、『自然学』第 VIII 巻では不動の動者の存在が始動因として解明されていることになっているが、実際は、不動の動者がどのような原因なのか——始動因なのか目的因なのか——ということは『自然学』第 VIII 巻のどこにも規定されていないこと<sup>12)</sup>。第二に抽象性については、『動物運動論』第 1 章 (698a11-16) の、『自然学』第 VIII 巻に言及していると考えられる箇所『自然学』第 VIII 巻の議論が、まず普遍的であると特徴づけられ、それが具体的個別的なことに適用されるべきだとされていること<sup>13)</sup>。これらの二点から、『自然学』第 VIII 巻の議論の抽象性は、『動物運動論』のこの方法が自覚されているという証であり、その未決性は、その方法に従って、とりあえず不動の動者の原因性を普遍的包括的に全体として、マヌヴァルトの言い方では「様々な原因の包括的複合」——内在的であるとともに超越的、始動因的であるとともに目的因的であること——として、つかんでいることを示しているとされる<sup>14)</sup>。そして、『形而上学』Λ 巻はその複合の目的因の要素を本来の意味での不動の動者として切り離すのだとマヌヴァルトは考えるのである<sup>15)</sup>。

では、このマヌヴァルトの解釈を批判し、私の考えを提示したい。まず『自然学』第 VIII 巻第 5 章の考察の「未決性」についてだが、たしかに『自然学』第 VIII 巻第 5 章には不動の動者の内在性も超越性も確認できる。だから、I1 で触れたような、どちらかにしか着目しないものは不十分なのである。しかし、内在性の論証と超越性の論証にはその性格について無視できない根本的な相違があるように思われる。しかもその相違は、『自然学』第 VIII 巻第 5 章の「抽象性」にかかわっている。すなわち、「抽象的」であるのは超越性の論証だけであって、内在性か超越性かが「未決」だということではないのではないか。

まず、内在性における不動の動者の存在の論証をみてみよう。先にも述べたように、この論証は自己動者の存在の論証から始まるが、その結論は「必然 (ἀνάγκη)」であると言われている (256a21, 34)。そして、自己動者が動かす部分と動かされる部分に分割されること、その動かす部分が動かされないものであることも、断言の形をとっている。それに対して、超越性における不動の動者の存在の「論証」は、その結論が「うまく理屈に合っている (εὐλογον)」と

<sup>12)</sup> Manuwald, 10-11, 70-71.

<sup>13)</sup> Manuwald, 73-74.

<sup>14)</sup> Manuwald, 74-75, 77.

<sup>15)</sup> Manuwald, 120.

---

しか言われていない。しかも、「必然的とは言えない」と言い添えられていることから、「蓋然的」という意味で「εὐλογον」と言われていることが分かる。超越性における不動の動者の存在の「論証」は蓋然的なものにすぎない——だから本当は論証とは言えない——のである<sup>16)</sup>。

それゆえ、「内在的か超越的か未決だ」という押さえ方は適切ではなく、内在性の論証は必然的で確かなものであり、超越性の「論証」は蓋然的で不確かだとされているとみるのが適切なのではないだろうか。自然学は、内在性における不動の動者の存在ならば必然的なこととして論証することができるが、超越性における不動の動者の存在は蓋然的なものとしてしか示すことができていないのである。

しかし不動の動者の内在性は『自然学』第 VIII 巻第 6 章で否定されていると思われる。なぜなら、そこで、不動の動者は付帯的にさえも動かされてはならないとされているからである。「付帯的に動かされる」とは、動物において、魂はそれ自体としては動かないが、魂がそこに内在する身体が動くことによって、身体と共に動いてしまうことである (259b16-20)。そして、動物の身体が動くのは、身体を取り囲んでいる外部の環境と外部から身体の中に入ってくる多くのものによって動かされているからなのである。たとえば、栄養物が身体内に入ってくると、消化のために眠って活動を停止し、栄養が行き渡ると再び活動を開始する (259b7-14)。つまり、付帯的に動かされるものは、自分以外のものに作用を受け自己の動と静止を左右されてしまうものであり、動が連続的であることを保証しないのである。

不動の動者は、そのようであってはならないとされる。もしそのようであれば、世界の永遠に連続的な動の根拠になりえないからである。それ故、不動の動者は、動物の魂のように付帯的に動かされるものであってはならないのである。ところで、付帯的に動かされる動物の魂は動物に内在的であり、不動の動者について「付帯的に動かされる」が否定される以上、不動の動者の内在性はここで否定されている<sup>17)</sup>のだとみることもできると思われる。つまり、『自然学』第 VIII 巻が積極的な成果として示すことができた「内在性における不動の動者の存在」は、結局否定されるわけである。もっとも、「内在的か超越的か」という選択肢の一方が消去されることによって、不動の動者の超越性が消極的に示されてはいる。しかし、不動の動者の超越性を消極的にしか示せないということが、自然学としての『自然学』第 VIII 巻の根本的な限界なのである。

『自然学』第 VIII 巻には、不動の動者を「神」と呼んでいる箇所はない。こ

---

<sup>16)</sup>Schrader, Bd.11, 167-168. Schrader は、さらに、エウロゴンであるとされていることは、それが「適切な仮定」であることを示しており、証明する推論ではないという。

<sup>17)</sup>ここで否定されているのは、魂が身体に内在するような仕方での内在性である。それ以外の内在性を何かアリストテレスが考えていたかどうかは別の機会に論じたい。

それは、たまたまそう呼んでいないというだけのことなのではなく、そう呼ぶことができないのである。なぜなら、自然学は、超越的なものとしての神を積極的に証明することができないので、不動の動者を神として同定することができないからである。このことは、学問の分類で自然学について言われていたとおり、自然学が神そのものを主題とすることはついにないということを示していると思われる。

しかしそもそも不動の動者への遡及が必要であったのは自然的世界の動の永遠性を説明するためであり、その説明が完結するのは超越的なものとしての不動の動者が積極的に証明されたときであるのだから、結局『自然学』第 VIII 巻はその考察を独力で完成させることはできなかったということになる。ここに、超越的なものとしての不動の動者を真理として取り扱う形而上学の必要性がある。

『自然学』第 VIII 巻は、自然学が独力で自らを完成させることはついにできなかったということの記録であり、アリストテレスが『自然学』第 VIII 巻を書いた後に『形而上学』A巻の考察へと進まなければならなかった<sup>18)</sup>理由を読みとることができる。

そうだとすれば、「自然学は、その存在の証明だけなら、神を対象とできる」とみる伝統的な解釈は疑問である。むしろ自然学は、本来の超越的な神の存在を含めたその基礎を完全に形而上学に負っており、その意味で形而上学は自然学を基礎づけ支えていると言うべきではないだろうか。

## II 『形而上学』A7 における神＝ヌース説の議論構造

### —— Meta-Physica の方法の一局面 ——

さて、『形而上学』A巻第7章において神がヌースだとされている問題のテキストは、次のようなものである。(便宜上、テキストをいくつかの部分に分けた。「T…」というのがそれである。)

#### ・『形而上学』A巻第7章の主要テキスト

「〔T1〕してみると、天空と自然はそのような〔すなわち、それ自身はもはや動かされることなしに他を動かし、最善の目的因として働き、現にあるのとは別の仕方ではありえず、現実活動態にあるのがその本質であり、永遠であり、実体であるような——筆者〕始源に依存して

<sup>18)</sup> アリストテレスは *Phys.* VIII を書いた後に (ひょっとすると直後に) *Met.* A を書いたという一般の了解に従っている。



いるのである。

〔T2〕ところで、この始源の営みは、最善のものなのであるが、我々にとってはわずかの間しかゆるされないようなものである。というのは、その始源は、常にそのような状態にあるから。実際、それは我々には不可能なのである。その始源が常に最善の状態にあるのは、その始源の現実活動態が快樂でもあるからである。

〔T3〕そして、覚醒や感覚や思惟は、現実活動態であるがゆえに極めて快いのであり、また、希望や記憶は、それらの現実活動態の希望や記憶であるがゆえに快いのである。

〔T4〕(a) ところで、それ自身に即した思惟 (ἡ νόησις ἢ καθ' αὐτήν) は、それ自体において最善のもの (καθ' αὐτὸ ἄριστον) にかかわる。(b) そして、最もそれ自身に即した思惟は、それ自体において最善のものに最もかかわる。

〔T5〕しかるに、ヌース=思惟するもの (知性) がそれ自身を思惟するのは、思惟されるものに与ることによってである。というのは、思惟するもの (知性) は、思惟されるものに触れる (直接的に一体化することによって、すなわち思惟されるものを思惟することによって、それ自身が思惟されるものになるからである。したがって、思惟するもの (知性) と思惟されるものは同一となるのである。

〔T6〕実際、思惟されるものすなわち実体 (本質という意味の) を受け取りうるものが、知性なのだが、思惟されるものを実際に受け取っている時に知性は現実活動するのである。したがって、知性が神的な性格をもつのと考えられているのは、思惟されるものを受け取りうるものであるということよりもむしろ、実際にそれを受け取って現実活動するという点に関してであり、そして知性の現実活動態たる観想は最も快く最も善いものなのである。

〔T7〕それで、もし、我々が一定の時に可能であるような、そのような善き状態に神が常にあるならば、それは驚嘆すべきことである。しかし、もし、我々に可能であるよりも一層善き状態に神があるならば、それはさらにもっと驚嘆すべきことである。しかるに、神はそのようなものなのである。

〔T8〕しかも神には生が属している。というのは、知性の現実活動態は生であり、神はその現実活動態なのであるから。また、神の現実活動態はそれ自身に即しており、最善かつ永遠の生である。

〔T9〕だから我々は主張する。神は最善かつ永遠に生きるものであり、それゆえ途絶えることのない永遠の生と永劫の時が神に属するのである。なぜなら、それが神なのだから。」(1072b13-30)

このテキストにおいて問題の焦点になるのは、T4であろう。というのは、T4において突然に神がヌースだとされていると従来みられてきたからである。すなわち、K・エーラーが指摘するように<sup>19)</sup>、T4(a)の「それ自身に即した思惟は、それ自体において最善のものに関わる」で、神のことが言われているのだと、すなわち神がヌースとされているのだとしばしば解されてきたのである。この突然さを指摘したアルニム自身は事実上解釈を放棄してしまっている<sup>20)</sup>。しかし、G・E・M・アンスコムが次のような興味深い考えを提示している。「なぜ、アリストテレスは、現にある以外には絶対に『他の仕方ではありえない』この純粹に現実的な存在が一つの知性であると想定するのか。そうするのは、彼が、質料をもたない形相と思惟とを同一視するからだと思われる。すると、全くいかなる質料、すなわち可能態ももたないものは、常に思惟している永遠の知性だということになる」<sup>21)</sup>。

この解釈が興味深いのは、『形而上学』Λ巻第6章および第7章の前半で得られた結論（すなわち「問題になっている存在は純粹な現実態であって可能態になく質料をもたない」という結論）からT4を導き出し、言わばT4の突然さを消去しようとしているからである。

さて、確かにアリストテレスは『デ・アニマ』第III巻第4章430a3-4やT5において、「質料をもたない形相と思惟との同一性」を語っている。しかし、それは、知性が形相を受け取って思惟することによって同一になるというのであって、最初から直接に同一であるというのではない。何らかの形相と、それを思惟する知性それ自体には、やはり区別があるとみなしなければならない。それゆえ私はアンスコムの解釈を採用しない。そこで、T4の解釈をもっと詳細にふりかえっておきたい。

では、T4の「それ自身に即した思惟 (ἡ νόησις ἢ καθ' αὐτήν)」とは何なのだろうか。まず、T4において神のことが論じられているとみる従来の解釈の線にそった場合をみておこう。W・D・ロスやJ・トリコーによれば、「それ自身に即した思惟」とは、「思惟以外の感覚や表象といった下位の能力に依存しない思惟」のことであり、それは神のヌースの活動である。なぜなら、人間のヌースは感覚や表象に依存するからである。そして、そのような「それ自身に即した思惟」・神の思惟がかかわる「それ自体において最善のもの」とは、神のヌー

<sup>19)</sup> Oehler[1], 203.

<sup>20)</sup> Arnim, 62.

<sup>21)</sup> Anscombe/Geach, 59. 邦訳, 103-104頁（なお、拙論での用語法に合わせて、「精神」を「知性」に、「思考」を「思惟」に変えたうえで訳文を使用させていただいた）。

---

スそれ自身である。——このようにロスやトリコーは解する<sup>22)</sup>。

さて、この解釈について私は次のように考える。まず第一に、T4の全体に関わることについて。T4は(a)の「ところで、それ自身に即した思惟は、それ自体において最善のものにかかわる」と、(b)の「そして、最もそれ自身に即した思惟は、それ自体において最善のものに最もかかわる」からなるのだった。もし、(a)においてすでに神のことが言われているとすれば、その最上級の表現から明らかに神のことが言われていると思われる(b)<sup>23)</sup>は(a)の強調にすぎなくなって、(b)が言われなければならなかった意味が分からなくなってしまうと思われる。

第二に、T4(a)の命題成立の論理について。「それ自身に即した思惟」を、「感覚や表象に依存しない思惟」と解した場合、どうしてそれが「それ自体において最善のもの」を対象にするということになるのだろうか。

しかし、あえてその論理を推察すれば次のようになるのかもしれない。すなわち、「感覚や表象に依存しない思惟」とは神の思惟だとロスらは解したわけだが、しかるに神の思惟の対象は神のヌース自身であるというのがアリストテレスがまさに引き出した結論であり、神のヌース自身は「それ自体において最善のもの」と言ってよいからだ、ということになるかもしれない。しかしながら、「神の思惟の対象は神のヌース自身である」という命題はこの段階ではまだ証明されておらず、結局は、まだ証明されていない命題を使った独断的な議論だということになってしまうのではないだろうか。

第三に、T4の文脈について。先に、神がヌースとなることの突然さを消去しようとするアンスコムの説を紹介したが、ロスらの場合は、全くの突然ということになってしまう。つまり、アリストテレスの説はやはり独断的だということになってしまうのではないだろうか。

以上の理由から、私はロスらの解釈を受け入れることができないのである。

では次に、T4において神のことが論じられていないとする解釈をみてみよう。まず、偽アレクサンドロスは、「それ自身に即した思惟」を、単に「現実活動態にあるヌース」と解し、これを特に神に限定しなかった<sup>24)</sup>。この説は、ロスによって批判された。ロスは、「それ自身に即した」という言葉から、偽アレクサンドロスの言うことを読み取るのは困難であると言うのである<sup>25)</sup>。偽アレクサンドロスの説は、ロス以後にも、エーラーによって支持されている<sup>26)</sup>が、やはりロスの言うとおりに無理であるように思われる。というのは、確かに「現

---

<sup>22)</sup> Ross[1], Vol.II, 373, 378, 379; Tricot, Tome.II, 681, n.3.

<sup>23)</sup> Schwegler, Bd.IV, 266 n.13.

<sup>24)</sup> Ps-Alex., 697, 16-18.

<sup>25)</sup> Ross[1], Vol.II, 379.

<sup>26)</sup> Oehler[1], 203 n.1.

実活動態にあるヌース」は「思惟」なのであるが、しかしそうすると、「思惟」に「それ自身に即した」という限定がわざわざ付けられている理由が分からなくなるからである。また、思惟対象が最善のものになる理由も分からないであろう。

さてもう一つの説は、L・エルダースのものである。エルダースによれば、「それ自体に即した」の「即した(κατά)」という前置詞は、まさに思惟の活動に含まれるものを強調しており、外部から来る影響からこの活動を引き離しているということになる<sup>27)</sup>。つまり「それ自体に即した」とは、「純粋な」という意味だということである。この説は事実上ロスらの解釈と同じであると考えられるが、このように解された「それ自身に即した思惟」を、神の思惟と同一視せず、感覚によって妨げられていない場合の人間の思惟活動だとする点が異なっている。

私はこの説にも困難があると思う。というのは、純粋な思惟ということからは、その対象が純粋であるということしか出てこず、なぜ「それ自体において最善のもの」が対象になるか分からなくなるからである。

さらにエルダースは、T4(b)についても、神のことが述べられていないとみるようである<sup>28)</sup>が、私はこれにも賛成できない。もしエルダースが正しいとすれば、なぜ T4(b) で最上級の表現が用いられているかが理解できないであろうからである。

さて以上から、従来の T4 の解釈は不十分なものであったということが明らかになったと思われる。要するに従来の解釈では、T4 が (a)(b) の二段階になっていることの意義が明らかでなく、また思惟対象が純粋であるということしか出てこないのである。そこで次に、この二点に注意しつつ私自身の解釈を提示したい。

まず私は、T4(a) の「それ自身に即した思惟」の「それ自身に即した(καθ' αὐτήν)」という言葉は、「κατὰ συμβεβηχός」との対比で言われている、つまり「自体的-付带的」という対概念が念頭に置かれたうえで言われていると解するのが最も自然な解釈であると考えられる。「付带的」と対比された「自体的」とは、「それが何であるかという定義に含まれている」つまり「本性的な」ということである<sup>29)</sup>から、「それ自身に即した」とは、簡単に言えば、「その本質・定義に即した」「本性的な」ということではないだろうか。

ところで、思惟は知性の現実活動態であるから、思惟の本質とは、結局、知性の本質である。しかるに知性は、実体として善いもの、言い換えると、それ

<sup>27)</sup> Elders, 186.

<sup>28)</sup> Elders, 187.

<sup>29)</sup> APo. I4, 73a34-74a5 の καθ' αὐτά の説明を参照。

---

自体として本性的に善いものであるということ、アリストテレスは『エウデモス倫理学』や『ニコマコス倫理学』の「善の多義性」（善は全てのカテゴリーに登場するということ）を論じている箇所では必ず述べる<sup>30)</sup>。

すると、思惟が、それ自体として本性的に善いものであるという知性の本質に即して働いているときには、すなわち、善いものという自己の本性を実現しているときには、「それ自体において最善のもの」、つまり本性的に善いものを対象として働いているであろう。なぜなら、T5で説明されるように、思惟と思惟対象は同一になるので、思惟対象が本性的に善いものでないと、思惟は、自己の本性に反して、善いものでなくなってしまう可能性が残るからである。このことを逆に言えば、もし思惟がそれ自身に即さずに働かなければ、必ずしも善きものを思惟せず悪しきものをも思惟する可能性がある<sup>31)</sup>。つまり悪しき思惟になる可能性がある。「それ自身に即した」という限定には、このような「悪しきものの思惟」を排除する意味がある。——これが私の理解するところのT4(a)の命題成立の論理である。

このように解されたT4(a)では神のことが述べられているのではありえない。神には悪くなる可能性はないからである。したがって、T4(a)の思惟は人間の思惟であろう。それに対して、T4(b)で最上級の表現が使われているのは、悪くなる可能性を完全に排除して、神のことを表現しようとしているのではないだろうか。これは、すなわち、(a)の卓越化が(b)だということであり、内容から言えば、人間のヌースを卓越化させることで神のヌースの認識を行っているということである。すなわち、(a)と(b)を合わせてT4を全体としてみるならば、神を認識するために人間との類比という方法が取られていることが読み取れるのではないかと私は考える。

しかもそれはここだけではない。T7がそうである。そして『形而上学』Λ巻第9章全体もそうである。ここでは代表的な二つの箇所を中心にΛ巻第9章をみておこう。

まず第一は、Λ巻第9章の冒頭部である。冒頭部の「ヌースに関わることには幾つかの難問がある」(1074b15)における「ヌース」は、偽アレクサンドロス以来ほとんどすべての人が「神のヌース」だとしている<sup>32)</sup>。しかしもしそうであればその次にくる「なぜなら、ヌースは諸現象のうちで最も神的であると考えられているが、それがどのような有り方をしているが故に最も神的であるのかということには幾つかの難問があるからである」(1074b15-17)の「最も神的」という言葉の意味が理解できなくなる。というのは、神のヌースが「最も

---

<sup>30)</sup> *EE*.I 8, 1217b30-31; *EN*.I 6, 1096a23-25.

<sup>31)</sup> 実際、*Met.*Λ9(1074b31-32)において、「思惟することや思惟は、最も劣悪なものと思惟する者にも属する」と言われている。

<sup>32)</sup> *Ps-Alex.*, 710, 36; cf. *Ross*[1], Vol.II, 397; *Apostle*, 209; *Elders*, 248.

神的」であるのは同語反復だからである。この「最も神的」という言葉は、神でないもののヌースについて言われなければ無意味であろう。

実際、1074b17 以下の考察は、「そのヌースが何も思惟していないとすれば」、すなわちヌースが現実活動態にないとすればというケースの検討から始まっているが、もし神のヌースが問題になっているとすれば、神が常に現実活動態にあることがすでに判明している以上、そのケースの検討は余計なものになってしまう。これは、常に現実活動態にあるわけではない人間のヌースが問題になっているからこそ、とりあげなければならないのではないだろうか。これ以降の考察も、人間のヌースに可能な有り方から、「尊厳 (σεμνόν)」(1074b18) や「尊さ (τίμιον)」(1074b21) をもたないものを排除していくという方法をとっていると読むことができる<sup>33)</sup>。

第二に、Λ 卷第 9 章の結論部である。そこでは、「ちょうど人間のヌース (ὁ ἀνθρώπινος νοῦς) …が或る時にもつような、そのような状態を (ὡσπερ…οὕτως) …自分自身にかかわる思惟それ自体は永劫にわたってもつ」(1075a7-10) とあり、ここには、はっきりと類比の方法が読み取れる。すなわち、類似性 (ὡσπερ…οὕτως) を取り出した上で、それを卓越化 (「或る時」を「永劫にわたって」に) させているのである。

もっとも、アリストテレスが『形而上学』Λ 卷において神を認識するために人間との類比という方法をとっているということ自体は、すでに H・G・ガダマーやエーラーやエルダースによって主張されている<sup>34)</sup> (主流の解釈にはなっていないが)。しかし人間との類比の方法を指摘するだけでは不十分であると私は考える。というのは、それだけだと、なぜ類比における人間の側の対応者としてヌースが選ばれるのかが、したがって結局なぜ神がヌースということになるのかが分からないからである。しかしとりあえずは、類比の方法の観点から T4 の前の T1-3 をみってみることにしよう。

まず T1 についてであるが、「してみると」という言葉から、T1 が、『形而上学』Λ 卷第 6 章から第 7 章の T1 以前までの考察のまとめであること、また、「天空と自然」という言葉から、その考察の対象が自然学の対象であったこと、そして、「始源に依存している」からは、その考察のテーマが自然学の対象と始源との関係の解明であったことが分かる。

そのような T1 に対して T2 がもっている顕著な特徴は、「我々」すなわち人間が始源との比較対象として持ち出されていることである。実際、『形而上学』

<sup>33)</sup> Λ9 冒頭部のヌースが神のヌースに限定されないということはすでに Lang[3](258, 272, 274) で指摘されている。特に p.274 では Ross の Λ9 解釈を批判している。

<sup>34)</sup> Gadamer, 56; Oehler[1], 203; Elders, 181, 187, 191.

---

Λ巻第6章から第7章のT1までのテキストでは、始源と人間が対比されることはなかったのである。それゆえ、エルダースが、T2から新しい節が始まるとしている<sup>35)</sup>のは正しいと思われる。

では、その比較において何が確認されているのだろうか。まず、「この始源の営みは、最善のものなのであるが、我々にとってはわずかの間しかゆるされないようなものである。というのは、その始源は、常にそのような状態にあるから」という文から、始源と人間の差異（すなわち、始源は常に最善の状態にあるが人間はわずかの間しかその状態にあることはできないということ）を読み取るのは容易であろう。しかし、ここからはまた、始源と人間の何らかの類似性（すなわち、たとえ短い間にせよ、しかも、T7の「我々に可能であるよりも一層善き状態に神がある」から示唆されるように、始源と同じレベルの善さにはありえないとしても、ともかく、人間が始源の最善の状態にあずかりうることも読み取ることができるように私には思われる。

そのように、始源と人間の何らかの類似性が確認された上で、次に、始源の「営み」すなわち「現実活動態」の性質が「快樂」でもであると指摘されている。

もし、『形而上学』Λ巻第7章の主要テキストにおいて、人間との類比という方法が働いているという我々の予想が正しければ、始源と人間の何らかの類似性に立脚しながら、今度は、人間においてその現実活動態が快樂であるようなものが、次のT3のテキストで示されるはずだという予測が立てられうるが、事実そうなのである。

特に、我々の視点が有益であるのは、従来のほとんど全ての校本ならびに翻訳がT3を、逸脱的文章としてしか扱えなかったからである。というのは、T3の「感覚・希望・記憶」などは、明らかにアリストテレスの神にふさわしくなく、どうみてもT3は人間のことをいっているとしか読めないからである。しかるに従来の読み方では、この文脈では神のことがただ一方的に述べられているとしか見ることができなかつたので、T3を、何かついでに述べられたことのように扱うことしかできなかつたのである。

しかし、類比の方法という視点が有益なのはここまでである。なぜなら、T3で類比における人間の側の対応者の候補として「覚醒・感覚・思惟・希望・記憶」が挙げられ、T4でこれらのなかからただ「思惟」のみが選び出されるが、単に類比の方法という観点からだけでは、なぜ他ならぬ「思惟」が選ばれるのかがついに分からないからである。

それを理解するためには、「エンドクサの方法」（いわゆるディアレクティケー）がここで働いていると見なければならぬのではないだろうか。というのは、T6において「知性が神的な性格をもつと考えられている(δοξεῖ)」と言われており、また『形而上学』Λ巻第9章でも「知性は諸現象のうちで最も神的であ

---

<sup>35)</sup>Elders, 180.

ると考えられている (δοξεῖ) (1074b15-16) と言われている (そして知性の働きが思惟である) からである。「人間の持っているヌースは、神的である、神と類比的である」という、このエンドクサが前提にされていると解釈すれば、なぜ類比における人間の側の対応者としてヌースが選ばれるのか、従って、結局なぜ神が、人間にみられるヌースの規定を卓越化させたヌースということになるのかが了解できるようになるのではないだろうか。

さて、以上の考察の結果をまとめると次のようになろう。

突然に神がヌースとされるという問題に関しての従来解釈には、その突然さを解消しようとするものと、その突然さが全くの突然であって了解不能だとするものがあつたのだった。

これらに対して私は、突然さを解消しようとする立場には反対するが、了解不能な全くの突然だとする立場にも反対し、了解可能な突然さとした。すなわち、従来解釈がもっぱら T4 にのみ注意を払ってきたのに対して、私は T2 から見直す道をとったのだった。T2 から見直すということは、アリストテレスの視点が、T1 までにおける自然と始源の関係から、「我々」人間と始源との関係つまり対比に (正確には類似性と卓越性に) 移ったこと、すなわち彼が人間と神の類比を方法にしはじめたことに着目するということであつた。しかも人間と神の類比を正当化するものとしてエンドクサが根底に働いていると解してこそ、テキストを筋道だったものとしてみることができるとしたのであつた。

真の突然さは、神がヌースであるとされるという内容面でのことではなく、むしろ人間と神が類比的であるとされる方法論の面で起こっているのである。

私は、前章において、自然学は超越的なものとしての不動の動者を証明できないので、それを真理として取り扱う形而上学が必要になるとしたが、超越的なものであるヌースが神であるとする形而上学がそのことを打ち立てるのは、エンドクサに基づいた人間と神の類比によってなのである。

### III エンドクサの真理性

#### —— Mata-Physica を支えるもの ——

しかし、私のような解釈をとる場合、アリストテレスの形而上学の真理性は、エンドクサの真理性に大きく依存することになる。エンドクサが何か不確かなものであるとすれば、そのようなものを出発点とする形而上学もまた不確かなものとなり、学としてふさわしくないものになってしまうであろう。また、『自然学』第 VIII 巻が、通常考えられているのとはちがって、超越的なものとしての神の存在を証明しているのではないとすれば、そのような神の存在を保証するのもエンドクサということになる。この点についてはどうか。これらの問題を考察するため、私は、エンドクサの真理性について論じたい。



---

一口に「エンドクサ」といっても、大きく分けると、二つの意味がある<sup>36)</sup>。  
一つは、単に「もっともらしい考え」という意味であって、この意味のエンドクサはまさに不確かなものであり、偽でありうるものである。たとえば、『トピカ』第 VIII 巻第 12 章の ψευδὴ ἔνδοξα(162b27) は「偽であるがもっともらしい見解」、ὄντα μὲν ἄδοξα δέ(162b28) は「真ではあるがもっともらしくない見解」である。この用法のエンドクサは、結局のところ、τό δοχοῦν αὐτοῖς (『トピカ』第 VIII 巻第 1 章, 156b8), すなわち「自分らに思われること」でしかない。もしアリストテレスの形而上学が基づくところのエンドクサがこの意味のエンドクサであるとすれば、形而上学の学的性格に問題が生じてしまうであろう。

しかし、アリストテレスが形而上学的考察を行う場合のエンドクサは、「すべての人に思われていること」「すべての人にみなされていること」であった。このようなエンドクサは、アリストテレスが正式に且つ厳密に定義するエンドクサであって、単に「もっともらしい」という意味ではない。

ところで、アリストテレスのエンドクサの定義とは次のようなものである。

「エンドクサとは、すべての人あるいは大多数の人あるいは知者たちに、そして知者たちのすべてあるいは大多数に、または最も著名で名声のある人たちに思われていることである」(『トピカ』第 I 巻第 1 章, 100b21-23)

この定義における「どんな人に思われているか」という条件(「大多数の人あるいは知者たちに」思われる、と略して言うことにしよう)は、厳格に守られている。それは、『トピカ』第 I 巻第 1 章(101a10-13)で、エンドクサから推論していない人たちの証拠として、「かれらを取り上げているのは、すべての人たちにも大多数の人たちにも知者たちにも、そして知者たちのすべてにも大多数にも、もっとも名声ある人たちにも、思われていないことだからである」と言われていることから、うかがうことができる。「大多数の人あるいは知者たちに」という条件を満たさないものは、「見かけだけの、にせのエンドクサ(φαινόμενα ἔνδοξα μὴ ὄντα)」(『トピカ』第 I 巻第 1 章, 100b24-25)とも言われている。

それでは、厳密な意味でのエンドクサの真理性はどうなっているのだろうか。アリストテレスは、

---

<sup>36)</sup>Beriger, 34-40.

「真ではあるが明晰ではない諸々の見解を通じて (διὰ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων<sup>37)</sup> οὐ σαφῶς δὲ), 真でもあり明晰でもある見解 (καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ σαφῶς) を得ようと試みられねばならない<sup>38)</sup>」(『エウデモス倫理学』第II巻第1章, 1220a16-18)

と言う<sup>39)</sup>。この言葉によるならば、厳密な意味のエンドクサは、最初からその真理性が保証されていることになる。問題はただ、それが明晰でないということだけなのである。しかし、エンドクサがはじめからもっている真理性とはどのようなものなのか。そして、その明晰性とは何なのか。

「真ではあるが明晰ではない」見解の例として挙げられているのは、「健康とは身体の最善の状態である」とか「コリスコスとは、アゴラにいる人たちのなかで一番色黒の人である」というものである(1220a19-20)。そして、これらの見解が「明晰でない」とは、健康やコリスコスの「何であるかを我々が知らない」ことだと言う(1220a20)。しかし、「真ではあるが明晰でない」見解を持っていることは、それらの「何であるか」を知ることにより「役立つ」と言う(1220a20-22)<sup>40)</sup>。

「真ではあるが明晰でない見解」は、また、「混濁した仕方と言われるのが常であること (τὰ εἰωθότα λέγεσθαι συγχευμένως) 」(『エウデモス倫理学』第I巻第6章, 1216b34-35)とも言われている。『自然学』第I巻第1章でも「混濁したこと (τὰ συγχευμένα) 」について語られている(184a21)が、ここでは「混濁した仕方」の代わりに「漠然とした仕方 (ἀδιορίστως) 」と言われている(184b2)。そして、「漠然」としたものを「明晰」なものにする仕方が次のように説明されている。

すなわち、名称というものは「或る全体を漠然とにせよ表示している (ὄλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει) 」が、「その定義がその全体を個々の部分に

<sup>37)</sup> λεγόμενα と ἐνδοξα は用語上区別されない。φαινόμενα, δοχοῦντα とも言い換えられる。

<sup>38)</sup> 写本通り「δεῖ」を読む。OCTの「ἀεὶ」は採用しなかった。

<sup>39)</sup> 同様のことは、EE.I 6, 1216b32-35「真ではあるが明晰ではない諸々の見解から議論を進めることによって、混濁した仕方と言われることが常である諸々のことの代わりに (ἀντί を読む) より可知的なことをつねに取り入れていって、明晰でもあることが生じる」; I 7, 1217a18-20「まず、最初の明晰ではない諸々の見解から出発して、明晰な見解へ向かって、幸福とは何であるかを発見することを求めて議論を進めよう」; VIII 3, 1249b6「それは真ではあるが明晰ではない」とも言われている。

<sup>40)</sup> その他には、「栄養のことについては医術の命じるようにする」(EE.VIII 3, 1249b4-5) というものがある。同じことが EN.VI 1 でも言われており、さらに詳しい説明が加えられている。「真ではあるが明晰ではないもの」(1138b26)とは、「たとえば、身体にどんなものを与えるべきかということ、『医術が命じる限りのものを、医術の心得のある人が命じる仕方だ』と言われたとしても分からないように、それだけを知っていてもそれ以上のことは分からない」(1138b29-32) ものだという。それ以上のことが分かるためには、「何であるか」ということが規定されなければならない(1138b33-34)。

---

分かち (ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕνα) 」明確にすると  
言われている (184b10-12)。例としては「円」と「父と母」が挙げられている。  
例が挙げられているだけで詳しい説明がないのであるが、私は次のように解し  
たい。

すなわち、「円」という名称は円という対象を漠然とではあれともかく表示は  
しており、円の定義（何であるかということ）が、漠然と表示されていた対象  
を、類と種差という形で分析的に明確に把握するのである<sup>41)</sup>。

次に「父と母」の例だが、これは、「幼児は、はじめ、すべての男を『パパ』  
と呼び、すべての女を『ママ』と呼ぶが、あとになって、それらの人たちの各々  
を区別する」と言われている (184b12-14)。これは、幼児にとって、たとえば、  
「ママ」とは胸のふくらんでいる人のことで、「パパ」とはヒゲのある人のこと  
であるとすれば起こることだと考えられよう。この「把握」(?) はまちがってはい  
ない。たしかにママは胸がふくらんでおり、パパはヒゲがあろう。だから、真  
であると言ってよい。しかし、明晰ではないのである。つまり、定義ではない。  
それゆえ、「すべての男を『パパ』と呼び、すべての女を『ママ』と呼」んでし  
まうのである。しかし、父とは何か、母とは何かを理解するようになれば、そ  
のようなことはなくなるのである。本当にこんなことが起こるのかどうかは別  
にして、アリストテレスの言いたいことはこういうことではないだろうか。

以上から、「真ではあるが明晰ではない見解」、たとえば、「健康とは身体の最  
善の状態である」は、健康を漠然と表示していることになろう。そうだとする  
と、この見解が、明晰ではなく漠然とはしていても、なお真であるのは、たと  
え漠然とではあるにせよ、ともかく対象を表示しているからではないだろうか。

一般的に言えば、漠然とした表示をいくつも集め、それらによって表示され  
ている断片的な諸々の事柄へ眼を向けつつ、それらの事柄からみてとれる一つ  
の対象を発見し、その対象の記述をやり直して、対象の明晰な定義的把握にい  
たと考えられているのではないだろうか。

このことを示すために、『ニコマコス倫理学』のピリアー論において「愛には  
『自己』という要素が含まれている」ということを、エンドクサから出発して確  
立しようとする箇所（第 IX 巻第 4 章）を見てみたい。

---

<sup>41)</sup> 別の解釈としては、次のようなものがある。すなわち、ὁ κύκλος とは、図形の円も  
意味するし、叙事詩の物語群 (epic cycle) も意味するが、定義が、そのどちらであるかを  
区別するとするものである。Ross[2], 457-8。しかしこの場合はまったくの同名異義であ  
り、図形の円と叙事詩の物語群は何も似ていない。そうすると、一つの名称が、ともかく  
も一つの対象を表示しようとしている——成功していないとしても——のではなくなっ  
てしまう。

『ニコマコス倫理学』第 IX 巻第 4 章ではまず、「人々が『愛する人 (φίλος)』とみなしている (τιθέασι) <sup>42)</sup> 人」(1166a2-3) が列挙される。それは、

- (1) 善いもの、あるいは善いと思われるものを、相手のために願い、そして為す人
- (2) 愛する人が存在し生きていてくれることを、その人のために願う人
- (3) 共に日を過ごす人
- (4) 好みが同じ人
- (5) 愛する人と共に苦しみ共に喜ぶ人

である<sup>43)</sup>(1166a3-10)。みてのとおり、これらのエンドクサの字面そのものには、「自己」という言葉はふくまれていない。したがって、エンドクサの方法において、真かつ明晰な見解が得られるのは、文章化されたエンドクサの言葉を分析することによってではないと考えることができる。では、どのようにしてなのだろうか。

アリストテレスが、エンドクサの列挙の次に行うのは、「よい人 (ἐπιεικής) 」への言及である。すなわち、上記のエンドクサで述べられている諸々の規定のすべてが、「よい人」に、つまり「自分自身への関係におけるよい人」に、属していると指摘する (1166a10-11)。すなわち、「よい人は、自分自身と一致しており、同じものを魂全体で欲求する〔つまり欲求が分裂していない〕」(1166a13-14) ので、まず (4) の条件を満たす。

また、「よい人は、善いもの、あるいは善いと思われるものを、自分にそなわることをお願い、そして為し」(1166a14-15) しかもそれは「自分自身のため<sup>44)</sup>」(1166a16) なので、(1) の条件を満たす。

さらに、よい人は、「自分自身 (とりわけ、思慮する部分 (τοῦτο ὃ φρονεῖ)) が生きていて保全されることを願う」(1166a17-19) ので、(2) の条件を満たす。

そして、よい人は、自分自身と共に時を過ごす——よいことをなしたことを回想し、これからはなされるよいことを希望し、よいことを観想する——ことを願う (1166a23-27) ので、(3) の条件を満たす。

最後に、よい人は、自分と共に苦しみ、自分と共に喜ぶ——苦痛の対象も喜びの対象もよい人にとっては不変なので自分の予測通りの情念を甘受する、つまりよい人は「決して後悔せぬ人 (ἀμεταμέλητος)」である (1166a27-29) ので、(5) の条件を満たす。

<sup>42)</sup> すなわちエンドクサ。

<sup>43)</sup> 分け方 (五つに分ける) は Burnet(409) に従う。

<sup>44)</sup> よい人の場合には「自分自身」とは「思考する部分 (διανοητικόν)」であり、これは各人がそれであると思われるものでもある (1166a16-17)。

---

以上のように、「自分自身への関係におけるよい人」には、「愛する人」の(1)～(5)のすべての条件がそなわっていることが示された。

そして、「よい人がその愛する人に対する関係は（愛する人とは第二の自己(ἄλλος αὐτός)であるから)自分自身に対する関係と同じである」とされる(1166a30-32)。

その上で、「自分自身への関係において愛があるか否かはおいておく<sup>45)</sup>」としても、「自分が、二つあるいはそれ以上のものからなるかぎり、自分自身に対する関係にも愛があると考えられよう」とされる(1166a33-35)。

こうして、「愛する人」の諸条件がすべて「自分自身への関係におけるよい人」に属し、自分自身に対する関係も「愛」と呼ぶことができ、よい人の自分自身に対する関係は、よい人がその愛する人に対する関係（つまり普通の「他人への愛」）と同じであるから、愛には「自己」という要素が含まれているということが、示されたわけである。

しかしそもそもアリストテレスはどのようにして「よい人」をもちだすことができたのだろうか。それは、「なにごとについても基準となるのは、卓越性(ἀρετή)と卓越した人(σπουδαῖος)であるように思われる」(1166a12-13)からであるという。ここでもやはりエンドクサの方法に卓越性の方法が組み合わされているのが確認できて興味深いが、いま私が着目したいのは、エンドクサに含まれていなかった「よい人」とは、単なる言葉ではなく、言葉から視線を向けかえられるべき事柄そのものであること、そして、エンドクサによって漠然と表示されている断片的な諸々の事柄を手がかりとして世界から発見されるべき一つの対象だということである。愛に含まれているとされる「自己」という要素は、エンドクサの中ではなく、事柄において確認されるのである。

以上の考察の結果を形而上学に当てはめてみるならば、次のようになるだろう。すなわち、神にかかわる厳密な意味の——すなわち大多数の人あるいは知者たちに思われている——エンドクサは、たとえ漠然とではあれ神を表示しており、その限りで真であると。

もちろん、それらは明晰でない限りで、同じ程度に真であるとは限らない。それゆえ、アリストテレスは、いくつかのエンドクサについて「どの程度までそしてどの点で真であるか(ἐφ' ὅσον...καὶ πῶς ἀληθεύουσιν)」<sup>46)</sup>を問題にすることがある。しかしその場合でも、エンドクサの真理性それ自体は否定されてはいないのである<sup>47)</sup>。すなわち、対象の表示自体は否定されていない。

---

<sup>45)</sup>これは第IX巻第8章で本格的に論じられる。

<sup>46)</sup>EN.IX 8, 1168b13.

<sup>47)</sup>Barnes(464)は、EN.VII 2(1146b6-8)の「さて、諸々のアポリアは以上のような

すると、厳密な意味のエンドクサは、明晰でない限りで、「何であるか」を示しはしないものの、対象の存在を証明することにはなるのではないだろうか。ただし、その「存在」というのが、どのような仕方の存在なのか——物質的なのか・運動するのか・離在するのか・等々——は、定義が把握されていない以上、まだ不明である。つまり、存在様式の不明な、漠然とした、ただ単に「存在する」としか言えないような、そういう「存在」である。しかし、そのような存在でしかないとしても、とにかく存在するということが、事柄そのものへ眼を向けることがむなしい結果に終わらないことを保証すると思われる。

このように、アリストテレスは、エンドクサの表示する断片的な真理を手がかりとしながら、事柄そのものに眼を向けつつ、神そのものを発見し、それを明晰に理解しようとしているのではないだろうか。

#### IV 結語

拙論では自然学の根本的限界について世界全体の動の説明の問題を中心に考えたが、世界全体の目的論的性格の問題の場合でも同様に自然学の限界が露呈すると思われる。

最近のアリストテレス目的論研究では、世界全体の目的論的性格を認めない傾向がある<sup>48)</sup>。それは、「植物の成長のために雨が降る」とか「動物のために植物がある」といった世界の目的論的秩序をもはや信じられない現代の我々にも納得できるような目的論解釈を提示したいという動機のせいもあるが、自然学的著作には世界の合目的性（たとえば或る生き物が別の生き物のためであるといったような）をはっきりと示唆する箇所が一カ所しかない<sup>49)</sup>ということも無視できない。それは、次のようなものである。

「さて、〔魚は〕口に関しても違いがある。というのは、体の一番先に口を持っているものもあれば、イルカや軟骨魚類のように腹の側に持っていて、それゆえ腹を上にしてひっくりかえってエサをとるものもあるからである。ところで、自然は、他の生き物を救うためだけにこれ

ものとして起こる。そこで、それらのうちのあるものどもは捨て、あるものどもは残さなくてはならない。なぜなら、アポリアの解決が真実の発見であるから」という文の「それらのうちの」を「諸々のエンドクサのうちの」ととって、最初に集められたエンドクサのうちのいくつかは偽として捨てられるとしているが、「それらのうちの」をそう解釈するのは無理だと思われる。普通は「諸々のアポリアのうちに含まれるあるものども（エンドクサの間に混乱を生み出す諸要因）を捨てる」と解する。Cf. Stewart, Vol. II, 139.

<sup>48)</sup> Cf. Furley, 177-178.

<sup>49)</sup> はっきりとではないが示唆していると考えられる箇所としては、*Phys.* II 8, 198b10-199a8（雨が穀物のために降る例）もある。ただし、この箇所については論争があって評価が定まっていない。Furley の論文を参照。

---

(腹の側の口)をつくった(つまり、のろくさくひっくりかえっているあいだに、他の生き物が逃げるのである。というのは、そのような(腹の側に口を持つ)ものはすべて、生き物をエサにして生きているからだ)のではなく、こういう(腹の側に口を持つ)ものが貪欲にエサをとることをしないようにだとも考えられる。というのは、もし容易にエサがとれるとしたら、食べ過ぎによって滅んでしまうだろうからである」(『動物部分論』第IV巻第13章, 696b24-33)<sup>50)</sup>

このテキストのうちの、軟骨魚類の口が腹の側にあるのは他の動物を救うためであるという箇所が、ある生物(の構造)がそれとは別の生物のためになっていることをはっきり示唆する唯一の箇所なのである。しかし、このテキストは何ともユーモラスで、どこまで本気で言われているのか分からないところがある。D・J・アランは、これをアリストテレスのジョークだとした<sup>51)</sup>が、その可能性も否定できない。

このように、自然学的著作においては、世界の合目的性についての言明はほとんどないと言ってよい。それに対して、自然学以外の著作、すなわち『形而上学』A巻や『政治学』では、むしろ雄弁に語っている。

「ところでそのような〔生きていくのに必要な〕獲得は、自然自身によって、すべて〔の動物〕に、ちょうど生まれてすぐの場合のように、成長したものにも与えられるということは明らかである。

実際、子を生んだはじめの時期に、動物のうちの或るものは、生まれたものが自分で自分に〔栄養・食料を〕供給できるようになるまでは十分であるだけの栄養を一緒に生み出すのである。たとえば、幼虫を生むか、あるいは卵を生む限りのものがそうである。しかし、胎生的である限りのものは、生まれるもののために、ある時まで自分のうちに栄養いわゆる乳というものをもっているのである。

したがって、同じ仕方で次のようなことが明らかである。すなわち、生まれてしばらくたったものにとっても、植物は動物のために存在し、他の〔人間以外の〕動物は人間のために存在する。家畜は使用のためや食料のために、野生動物については、すべてではないにしても、大部分が食料やその他の助けのためになる。それらから衣服やその他の道具が生じるようにと。——このように考えられなければならないのは明らかである。

それで、もし自然がなにもものも無目的に無駄にはなさないのだとしたら、自然がそれらすべて〔の動物〕を人間のためにつくったのである

---

<sup>50)</sup> Peck (文献表参照) のテキストによる。

<sup>51)</sup> Allan, 61.

ことは必然である」(『政治学』第I巻第8章, 1256b7-22)

これは全く自然学的な叙述のようであり、なぜこれが自然学的著作ではなく他ならぬ『政治学』でなされねばならなかったのか少し理解しにくい。

しかしよくみると、純粹に自然学的であるのは、「生まれてすぐの場合」だけであることに気づく。「生まれてしばらくたったものの場合」は、「家畜、使用、衣服、道具」といった自然学の対象とは言えない要素が含まれている。このテキストは、自然学の枠組みを踏み越えている。

自然学の枠組みを超えさせるのは、自然学自身ではあり得ない。それは、自然に働きかけ使用する人間を対象とする『政治学』の、自然学の枠を超えた実践学的視野ではないだろうか。『形而上学』Λ巻の場合も同様であり、自然学の枠を超えた神学的視野が世界の合目的性を認識させるのではないだろうか。

世界は合目的性を持つにもかかわらず、そのことを自然学が認識できないのは、自然学が、自然学である限り、世界を全体としてみることを完全には遂行できないということを示唆していると考えられる<sup>52)</sup>。

(日本学術振興会特別研究員・京都大学・西洋古代哲学史)

## 参照文献

- Alexandrus Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M.Haydack. (Com.in Ar.Gr., Vol.I.), Berlin, 1891.
- Allan, D.J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952 (Second Edition, 1970).
- Anscombe, G.E.M. & Geach, P.T., *Three Philosophers*, Oxford, 1961. (邦訳: 野本和幸・藤澤郁夫訳『哲学の三人』勁草書房, 1992.)
- Apostle, H.G.(tr.), *Aristotle's Metaphysics*, Bloomington and London, 1966.
- Arnim, H.v., *Die Entstehung des Gotteslehre des Aristoteles*, 1931. (Reprinted in: Hager[1], 1-74. 論文集に再録された方のタイトルが Die Entwicklung となっているが、これは誤りで、Die Entstehung が正しい。)
- Asclepius, *In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*, ed. M.Haydack. (Com.in Ar.Gr., Vol.VI-2.), Berlin, 1888.
- Aubenque, P.(ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1979.
- Barnes, J., 'Aristotle and the Methods of Ethics,' in: Müller-Goldingen, 1980, 461-482.

<sup>52)</sup> なお、本論文は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。



- 
- Beriger, A., *Die aristotelische Dialektik: Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik M1-3*, Heidelberg, 1989.
- Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, London, 1900.
- Elders, L., *Aristotle's Theology: A Commentary on Book A of the Metaphysics*, Assen, 1971.
- Furley, D., 'The Rainfall Example in *Physics* ii 8,' in: Gotthelf, 177-182.
- Gadamer, H.G.(Übers.), *Aristoteles, Metaphysik XII*, Frankfurt am Main, 1948(1.Auflage);1984(4.Auflage).
- George, R., 'An Argument for Divine Omniscience in Aristotle,' *Apeiron* 22(1989), 61-74.
- Gotthelf, A.(ed.), *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies*, Pittsburgh/Bristol, 1985.
- Guthrie[1], W.K.C., 'The Development of Aristotle's Theology I,' translated into German in: Hager(1933), 75-95. この論文集に収められた独訳版を用いる。
- Guthrie[2], W.K.C.(tr.), *Aristotle, On the Heavens*, Harvard(Loeb), 1939.
- Guthrie[3], W.K.C., *A History of Greek Philosophy VI*, Cambridge, 1981.
- Hager, F.P.(Hrsg.), *Metaphysik und Theologie bei Aristoteles*, Darmstadt, 1969.
- Kahn, C.H., 'The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology,' in: Gotthelf, 183-205.
- Lang[1], H.S., 'Aristotle's First Movers and the Relation of Physics to Theology,' *New Scholasticism* 52(1978), 500-517.
- Lang[2], H.S., 'Why Fire Goes Up: An Elementary Problem in Aristotle's Physics,' *Review of Metaphysics* 38(1984), 69-106.
- Lang[3], H.S., 'The Structure and Subject of Metaphysics A,' *Phronesis* 38(1993), 257-280.
- Manuwald, B., *Studien zum Unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles*, Mainz/Stuttgart, 1989.
- Müller-Goldingen, C.(Hrsg.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim, 1988.
- Oehler[1], K., *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, 1.Auflage, München, 1962; 2.Auflage, Hamburg, 1985.
- Oehler[2], K., *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt am Main, 1984.

- Owens[1], J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, 1st edition, 1951; 3rd edition, 1978.
- Owens[2], J., 'The Relation of God to world in the *Metaphysics*,' in: Aubenque, 207-222.
- Paulus, J., 'La Théorie du Premier Moteur chez Aristote,' *Revue de Philosophie* 33(1933), 259-294, 394-424.
- Peck, A.L.(tr.), *Aristotle, Parts of Animals....*, Harvard(Loeb), 1937.
- Pegis, A.C., 'St.Thomas and the Coherence of the Aristotelian Theology,' *Mediaeval Studies* 35(1973), 67-117.
- Ross[1], W.D., *Aristotle's Metaphysics* 2 Vols, Oxford, 1924.
- Ross[2], W.D., *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936.
- Schrader, W., 'Ob Aristoteles Gott hat beweisen wollen?,' *Perspektiven der Philosophie* Bd.11(1985), 157-248; Bd.12(1986), 197-208; Bd.13(1987), 273-298. 未完か。Bd.14-17(1988-1991)には続編は掲載されていない。
- Schwegler, A., *Die Metaphysik des Aristoteles* 4 Bde, Tübingen, 1847-1848.
- Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Posteriores Commentaria*, ed. Diels, H.(Com.in Ar. Gr., Vol.X.), Berlin, 1895.
- Stewart, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* 2 Vols. Oxford, 1982.
- Thomas Aquinas, *In Duodecem Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. Cathala, M.R. & Spiazzi, R.M., Taurini/Romae, 1950.
- Tricot, J.(tr.), *Aristote, La Métaphysique*, 2 Vols, Paris, 1933; Nouvelle edition, 1953.
- Wagner, H.(Übers.), *Aristoteles, Physikvorlesung*, Berlin, 1967.
- Zeller, E., *Aristotle and the Earlier Peripatetics: Being a Translation from Zeller's 'Philosophy of the Greeks'* 2 Vols, 1897: Rep. New York, 1962.